







ISSN 0719-3092

Rev. nuestrAmérica, 2023, n.º 21, edición continua, e8074325
Artículo depositado en Zenodo. DOI https://doi.org/10.5281/zenodo.8074325
Publicado en HTML, PDF y XML http://nuestramerica.cl/ojs/index.php/nuestramerica/article/view/e8074325

Taoísmo y budismo en la ontología de Günter Rodolfo Kusch

Taoísmo e budismo na ontologia de Günter Rodolfo Kusch

Taoism and Buddhism in the ontology of Günter Rodolfo Kusch

Max Kubaseck
Profesor de Filosofía graduado por la Universidad Nacional de La Plata
La Plata, Argentina
maxkubaseck90@yahoo.com.ar

Resumen: El siguiente trabajo busca demostrar que en *América profunda* Rodolfo Kusch retoma fuentes "orientalistas" con las que piensa paralelismos ontológicos entre Oriente y América. Comparamos dicha obra con *El secreto de la flor de oro y Psicología y alquimia* de Carl Jung, y con los artículos de Wing Tsit-chan y Junjiro Takakusu presentes en *Filosofía del Oriente*. Nuestro estudio demostró que Kusch recupera ideas de Jung influidas por Oriente, recupera ideas del filósofo taoísta Chuang Tse, y se reapropia de nociones orientales como las de *mandala*, *wuwei* y *asidad* para desarrollar los aspectos místicos y religiosos de su filosofía.

Palabras clave: taoísmo; budismo; viracochaismo; inconsciente colectivo; asidad.

Resumo: O presente estudo busca demonstrar que nas profundezas da América, Rodolfo Kusch se utiliza de fontes "orientalistas" para estabelecer paralelos ontológicos entre o Oriente e a América. Comparamos sua obra com "O Segredo da Flor de Ouro" e "Psicologia e Alquimia" de Carl Jung, bem como com os artigos de Wing Tsit-chan e Junjiro Takakusu presentes em "Filosofia do Oriente". Nossa pesquisa demonstrou que Kusch incorpora ideias de Jung influenciadas pelo Oriente, recupera conceitos do filósofo taoísta Chuang Tzu e se apropria de noções orientais como o mandala, wuwei e asidad para desenvolver os aspectos místicos e religiosos de sua filosofia.

Palavras-chave: Taoismo; Budismo; Viracochaísmo; inconsciente coletivo; asidad.

Abstract: The following study aims to demonstrate that in the depths of America, Rodolfo Kusch draws on "orientalist" sources to establish ontological parallels between the East and America. We compare his work with Carl Jung's "The Secret of the Golden Flower" and "Psychology and Alchemy," as well as with the articles by Wing Tsit-chan and Junjiro Takakusu found in "Philosophy of the East." Our research has shown that Kusch incorporates Jung's ideas influenced by the East, retrieves concepts from the Taoist philosopher Chuang Tzu, and appropriates Oriental notions such as the mandala, wuwei, and asidad to develop the mystical and religious aspects of his philosophy.

Keywords: Taoism; Buddhism; Viracochaism; collective unconscious; asidad.

Recibido: 27 de marzo de 2023
Aceptado: 10 de mayo de 2023
Publicado: 15 de mayo de 2023

Introducción

A cien años del natalicio de Günter Rodolfo Kusch, hemos de celebrar que su filosofía ha adquirido un interés notable dentro de diversas áreas culturales, materializado en jornadas, seminarios, intervenciones artísticas, grupos de lectura y la producción bibliográfica en torno a su filosofía. Como afirman González y Maddonni (2019), "*la recepción/relectura del pensamiento de Rodolfo Kusch ha alcanzado suficiente entidad como para superar la interpretación de que estamos ante un autor lisa y llanamente marginal*" (González y Maddonni 2019, 35).

Varios ensayos abordan el pensamiento ontológico de Kusch y sus vínculos con el mundo indígena y popular. Así, por ejemplo, encontramos trabajos como el de Albarracín (2019), Cepeda (2017), Haber (1989), Mareque (1989), Matuschka (1985; 1993), Sada (1999), Scannone (1989) y Steffen (1989). También contamos con trabajos que indagan en torno al influjo heideggeriano en Kusch, como el que mencionamos de Cepeda (2017) o el de Rogna (2013), y el de Matuschka (1993). A su vez, hay trabajos sobre Heidegger en los que se aborda la apropiación de su filosofía realizada por Kusch, como el de Butierrez (2017) y el de Ruvituso (2015). Por otra parte, encontramos trabajos como los de Mailhe (2020; 2022) y Rivara (2016) que, desde la sociología de la cultura y la historia intelectual, ponen en cuestión la mirada ontologizante de Kusch en la medida en que, al buscar un *ethos* "auténticamente" americano, deja al margen lecturas más próximas al materialismo histórico. Por último, contamos con trabajos que han abordado los aspectos religiosos, espirituales o vinculados a lo mítico dentro del pensamiento kuscheano, como los de Scannone (1989), Cepeda (2017) y Mailhe (2020, 2022) arriba mencionados, y con los de Pérez (2010), Matuschka (1993) y Maturo (1989; 2008). Este aspecto en el pensamiento de Kusch resulta relevante pues, como veremos, el modo en que el filósofo retoma nociones del budismo y del taoísmo se vinculada con su mirada respecto de lo religioso.

Ahora bien; algunos autores dan cuenta del vacío en las investigaciones con respecto a los vínculos entre el pensamiento de Kusch, el taoísmo (Hortegano 2022) y el budismo (González y Maddonni 2019). Algunos sugieren un vínculo entre los planteos del filósofo y la doctrina china, como los trabajos mencionados de Haber (1989), Cepeda (2017), Hortegano (2022), Sada (1999), y Mailhe (2020; 2022). Otros trabajos mencionan la relación entre el *estar aquí* kuscheano y la *asidad* budista, como los de Albarracín (2019) y Cepeda (2017). Y quizá, en lo que más se ha hecho foco es en la presencia de Carl Jung en el pensamiento kuscheano, con la categoría de inconsciente colectivo o la noción hinduista del *mandala*. Esto lo observamos en los trabajos de Benedetto, Cepeda (2017), Haber (1989), Mailhe (2020; 2022), Mareque (1989), Maturo (1989; 2008) y Matuschka (1985; 1993). Mailhe, a su vez, menciona la influencia de filósofo y viajero alemán Hermann von Keyserling. Ambos trabajos de la autora resultan significativos ya que subraya la importancia del influjo oriental en Kusch. Los demás trabajos mencionados abordan el vínculo entre el pensamiento de Kusch y las filosofías orientales de forma secundaria, y no como un objeto de estudio en sí mismo. De modo que nuestra investigación se enfoca en la influencia del taoísmo y el budismo en la ontología de Kusch, atendiendo a la reapropiación, por parte del filósofo, de elementos de "filosofías orientales" para pensar un paralelo entre la sabiduría oriental y la sabiduría americana.

Para nuestra investigación, retomamos algunos planteos de Edward Said (1990 [1978]), autor que examina la categoría "Oriente" como un discurso a través de la cual "Occidente" ha manipulado y condicionado (desde un punto de vista "*político, sociológico, militar, ideológico, científico e imaginario*" (Said 1990, 21) a una diversidad de culturas que han subsumido a dicha noción. Desde este punto de vista, "Oriente" no es visto como una esencia sino como una invención, por parte de los países occidentales, para disciplinar y manipular a pueblos y culturas "orientales".

Por otro lado, retomamos las consideraciones sobre el campo intelectual argentino brindadas por Bergel (2015) y por Gasquet (2015). En términos generales, estos autores plantean que, desde inicios del siglo XX, frente a la crisis de Occidente y la desestabilización de la hegemonía de los países europeos dentro de los diversos espacios culturales, en algunos ámbitos del campo intelectual argentino, e incluso latinoamericano en general, se produce un "despertar del Oriente" (Bergel 2015, 12). En dicho proceso se invierte el signo negativo que pesaba en las representaciones acerca de lo oriental heredadas del campo intelectual argentino del siglo XIX y de la mirada negativa europea. Una de las perspectivas desde las que se expande el interés por lo oriental es el misticismo, vinculado a corrientes irracionalistas, espiritualistas y teológicas (Gasquet 2015, 28). Esto implicaba un "retorno al espíritu", y una reconciliación con dimensiones subjetivas de la existencia, desde planos estéticos, filosóficos, religiosos, literarios y políticos. Más allá de las múltiples aristas, esta perspectiva representa un posicionamiento alternativo frente a las ciencias y el positivismo (Bergel 2015, 185). Si bien Bergel enfatiza el abandono del orientalismo negativo en torno a los años veinte, y Gasquet se centra en un lapso temporal que llega hasta los años cincuenta, consideramos que la interpretación sobre el "despertar del Oriente" en el campo intelectual argentino puede extenderse al momento en que Kusch elabora su pensamiento, para ver en el filósofo un acercamiento a Oriente desde una mirada "mística" para enfrentarse, no ya sólo al positivismo, sino también a toda la ontología occidental.

Metodología

Para nuestro objetivo, analizamos *América profunda* (1962), una de las obras fundamentales de Kusch, identificando cuatro fuentes citadas por el filósofo: *El secreto de la flor de oro* (1931) y *Psicología y alquimia* (1943) de Carl Jung, y los artículos «Historia de la filosofía china» de Wing Tsit-Chan y «El budismo como filosofía de 'Asidad'» de Junjiro Takakusu, publicados en *Filosofía del Oriente* (1944). Analizando estas fuentes, realizamos un ejercicio comparativo entre éstas y el ensayo de Kusch. Por este camino, ahondamos en la reapropiación de aspectos orientales por parte del filósofo, para pensar una ontología americana, considerando sobre todo sus aspectos religiosos y místicos. Así es posible observar que, a la hora de interpretar las culturas americanas, Kusch acude a categorías de Jung como las de *inconsciente colectivo* y *mandala*; que cuando piensa en el principio de causalidad por germinación presente en la sabiduría americana, acude al filósofo taoísta Chuang Tse; que retoma implícitamente la doctrina del *wuwei* del taoísmo, y que, cuando piensa en la categoría del *estar aquí*, se basa en la noción budista de "asidad".

Inconsciente colectivo y mandala en la hermenéutica de Kusch

En *América profunda*, Kusch se propone sondear el antiguo mundo americano para dar con el fundamento o "la definición exacta de lo americano en su dimensión humana, social y ética" (Kusch 1999, 19), pues así se logrará "ganar salud" en la actualidad:

> En América, ya lo dije en mi primer libro, se plantea ante todo un problema de integridad mental y la solución consiste en retomar el antiguo mundo para ganar la salud. Si no se hace así, el antiguo mundo continuará siendo autónomo y, por lo tanto, será una fuente de traumas para nuestra vida psíquica y social. (Kusch 1999, 20)

Retomar el antiguo mundo conllevaría, según Kusch, integridad mental. Para dar cuenta de esto, a lo largo del ensayo, interpreta algunos elementos de las culturas indígenas, como las memorias del indio Joan de Santa Cruz Pachacuti yamqui Salcamayhua, y la disposición del imperio Inca y el arte precolombino, particularmente la Placa Echenique. A partir de esta labor, llega a aspectos fundamentales del viracochaismo, en especial a la estructura ontológica del *estar aquí*, contrapuesta al *ser alguien* de Occidente. En base a nuestra investigación, hemos visto que, en dicha hermenéutica, Kusch retoma elementos de la psicología de Jung y que, a la hora de pensar la

sabiduría americana y el *estar aquí*, piensa en un saber más religioso que científico, acercándose a saberes no occidentales como el taoísmo y el budismo.

En primer lugar, observamos la influencia de Jung, especialmente de su concepción del *inconsciente colectivo*. En *El secreto de la flor de oro* (un antiguo manuscrito chino, traducido por Richard Wilhelm y comentado por Jung), este último afirma la existencia de una psique inconsciente, común a toda la humanidad, que "*no consiste meramente en contenidos capaces de llegar a la consciencia, sino en disposiciones latentes hacia ciertas reacciones idénticas […] comunes; instintos de representación (imaginación) y de acción*" (Jung y Wilhelm 2014, 41-2). Así, las analogías míticas y simbólicas, en los diferentes pueblos, tendrían como fundamento dichas expresiones provenientes del inconsciente colectivo. Ahora bien; según Jung, cuando la consciencia no ha alcanzado todavía "ningún grado muy alto de lucidez", y sus funciones dependen todavía "más de las pulsiones instintivas que de la voluntad consciente, del afecto que del juicio racional", esto garantiza una "salud primitiva anímica" (Jung y Wilhelm 2014, 42).

En Kusch esto lo observamos, por ejemplo, cuando analiza las memorias del indio yamqui, y considera que en éstas se evidencia que, a pesar de la influencia del cristianismo, su autor "*estaba firmemente atrapado por el magma original de sus antepasados y saturado de creencias inconfesables para la época*" (Kusch 1999, 33); por lo tanto, dichas memorias expresan inconscientemente el sentir auténtico de su pueblo, incluso la estructura de la doctrina esotérica de los amautas (Kusch 1999, 69). A su vez, cuando interpreta mitos y leyendas de las culturas indígenas, considera que dichas culturas optan por la salud al darle vital importancia a lo malo, al caos, a la ira divina, o a lo inconsciente, como el caso del maligno Wa-Kon, el Carhuincho, el Makuri o los señores de Xibalbá, entre los quichuas (Kusch 1999, 95). Se observa, entonces, que aquí estarían en juego las expresiones psíquicas que provendrían del inconsciente colectivo.

Este concepto resulta fundamental, al dar cuenta del modo en que Kusch piensa la concepción indígena, e incluso el budismo, en oposición a la concepción cristiana:

> La concepción indígena comprendía psíquicamente un mayor campo que la cristiana. Esta última indudablemente se había estructurado únicamente sobre una parte de lo que el hombre piensa sobre el mundo. Algo de eso explica Jung cuando se refiere en *El secreto de la flor de oro* al problema psíquico que plantea la "imitación de Cristo", ya que ésta requiere una actitud unilateral que no es saludable y que no se da por ejemplo en el concepto de "autocreación" del budismo. (Kusch 1999, 60)

De modo que, según Kusch, mientras que en la concepción cristiana se da una actitud unilateral insalubre, tanto en la concepción indígena como en el budismo habría una comprensión psíquica más amplia. En *Psicología y alquimia* (1943), Jung plantea que si la *imitatio Cristhi* debería tender a desarrollar y elevar lo interior, el hombre occidental, "con su superficialidad y formulismo mecánico", convirtió dicha exigencia en un objeto de culto exterior que no interviene en la profundidad del alma. Tal tendencia ha conducido a que la cultura cristiana se vacíe, volviéndose "puro barniz exterior" (Jung 2014, 18-22). En cambio, como vimos, Kusch considera como síntoma de buena salud que en una cultura se venere a los personajes siniestros, incluso más que a los dioses buenos. Y si bien no desarrolla el concepto de "autocreación" del budismo, cabe destacar dicha mención como contrapuesta a la mirada unilateral de la concepción cristiana. Podemos profundizar en esta categoría si retomamos el artículo de Junjiro Takakusu. Allí, el erudito budista afirma que los seres somos autocreados porque, si bien nacemos con vida hereditaria, y heredamos las partículas de nuestros progenitores, cada quien tiene de modo latente su propia acumulación de energía intelectiva, un intelecto innato o "intelecto subconsciente", de modo que, para Takakusu, "*perfeccionar la personalidad propia es perfeccionar el propio intelecto, es decir, alcanzar la Iluminación Perfecta*" (Takakusu 1965, 127). En este sentido, se podría decir que, en la medida en que en el budismo se pondera aquello que proviene del intelecto innato o subconsciente, se habilita el pasaje a la consciencia de las expresiones provenientes de la psique inconsciente.

En segundo lugar, observamos que Kusch también retoma de Jung la noción hinduista de *mandala*. En *Psicología y alquimia*, el psicólogo plantea que estos símbolos consisten en círculos rituales o mágicos originarios del lamaísmo, también vinculados al yoga tántrico como *yantras*, es decir como instrumentos de contemplación (Jung 2014, 115-6). Su centro, de vital importancia, suele incluir una figura de supremo valor religioso, y es considerado un recinto sagrado de la personalidad más íntima (Jung 2014, 118). En *El secreto de la flor de oro*, Jung afirma que son fantasías espontáneas que se han dado en diversos sitios y culturas, teniendo su origen en sueños, en visiones procedentes del inconsciente o en experiencias introspectivas (Jung y Wilhelm 2014, 62). A su vez, producen "antiquísimos efectos mágicos", en la medida en que son un "círculo protector" que trazan un "surco primigenio" alrededor de un centro para rechazar "la distracción por lo externo" (Jung y Wilhelm 2014, 62-3).

Kusch interpreta elementos materiales de la cultura incaica a partir de esta estructura mandálica, desde el dibujo atribuido al altar del templo de Coricancha, que se encuentra en las memorias del yamqui (Kusch 1999, 64-8) o en los himnos quechuas mencionados allí (Kusch 1999, 82), hasta en el arte precolombino (Kusch 1999, 89-92) e incluso en la disposición espacial del imperio (Kusch 1999, 92-6).

Respecto al dibujo que está en las memorias, el filósofo afirma que en éste el yamqui ha reproducido inconscientemente una "roseta sagrada o mandala" en la que puede observarse la conjugación de elementos fundamentales de su concepción de mundo (Kusch 1999, 65). Para dar cuenta de esto, Kusch identifica varios signos o *unanchan* del dios quechua Viracocha: el maestro, la riqueza, Tunupa, la dualidad y el círculo creador. Estos refieren a la oposición entre este dios y el mundo; al rol de los héroes gemelos (Tunupa e Imaymana) encargados de dar orden al mundo; a su carácter bisexual, y a su momento de reposo y realización. Centrémonos en este último rasgo, el más importante según Kusch, y al que apuntan dialécticamente los otros cuatro (Kusch 1999, 44). El "círculo fundamental creador" denotaría una concepción cíclica del tiempo en el mito de Viracocha: un primer momento absoluto, que sería el dios mismo; la marcha de los héroes gemelos (es decir, el desdoblamiento de Viracocha en la tierra para imponer temporal, o cíclicamente, orden en el caos, o un equilibrio de las fuerzas cósmicas), y un momento de reintegración cósmica en donde los héroes se vuelven sol y luna, con sus respectivos ciclos anuales. A este momento de reposo y realización, Viracocha llega, según Kusch, como flor (*tega*), o como "flor cósmica", pues dicho dios termina comprendiendo el espacio-cosa del indígena, y de este modo regula el cosmos (Kusch 1999, 44-5). En términos de Jung, podríamos decir que este último momento implica un recinto sagrado y un círculo protector propios de la estructura mandálica.

Para Kusch, el dibujo del yamqui también da cuenta de la relación del mito con el ciclo calendárico: la marcha de los héroes gemelos y la respuesta del caos son vinculados a las épocas de abundancia y a las de escasez. A su vez, en el "centro germinativo" del dibujo se encuentra la *chacana* o cruz, simbolizando el *azar* que determina la posibilidad de que haya *maíz* o *maleza*. Este centro da la pauta de que la intuición profunda es la búsqueda del alimento, y que la verdadera finalidad de la conjuración del cosmos es poder tener alimento, aún en las épocas de escasez (Kusch 1999, 66). Entonces, podemos observar la presencia de la estructura mandálica a la hora de pensar no solo el dibujo del yamqui, sino también la forma de concebir el ciclo calendárico por parte de la doctrina amauta:

> Cuando el amauta crea el calendario ya obtiene un típico mandala o círculo mágico, ya que el orden establecido por Viracocha sobre el caos es precisamente una consecuencia del *yachachi* o enseñanza que consiste ante todo en una conjuración de las fuerzas del cosmos para obtener el fruto y el alimento para la comunidad. (Kusch 1999, 75)

La marcha de los héroes gemelos tiene como significado, entonces, el equilibrio de las fuerzas cósmicas para la obtención del fruto, el "dominio de la flor cósmica" (Kusch 1999, 52). Dicho equilibrio se origina, según Kusch, en una especie de iluminación por vía interior, en el juego entre lo consciente

e inconsciente (Kusch 1999, 54). El filósofo encuentra implícita esta vía en los cuatro himnos quechuas mencionados por el yamqui. En los dos primeros himnos se da la búsqueda de lo divino, y su encuentro a través de la vía interior tanto como por medio del ayuno de las cosas (Kusch 1999, 77-8); en el tercer himno se da el enfrentamiento con el caos, y la comprensión de Viracocha como un dios terrible, del cual no resulta posible adquirir su fuerza, a pesar de poder llegar a verlo a través de la vía interior (Kusch 1999, 80-1). Por último, se presenta el confortamiento espiritual que resulta de la acción emprendida por Tunupa, lo cual en el creyente indica la "adquisición del poderío espiritual" (Kusch 1999, 81-3). De modo que esta iluminación significa el encuentro con uno mismo, a la vez que en un plano agrario, supone un control a través del orden y de la previsión (Kusch 1999, 81).

Ahora bien; Kusch piensa el movimiento desplegado en estos himnos en paralelo con respecto a los cuatro momentos místicos presentes en unos dibujos de los manuscritos chinos que Jung interpreta:

> En *El secreto de la flor de oro*, manuscrito chino traducido por R. Wilhelm. se advierte un curioso paralelo con lo que acabamos de observar en los himnos quechuas. Establece cuatro momentos místicos que son 1) "recolección de la luz", 2) "nacimiento del nuevo ser en el espacio de la fuerza", 3) "separación del cuerpo-espíritu para la existencia independiente" y, finalmente, 4) "el centro en medio de las condiciones". Sin entrar en mayores detalles diremos que corresponden a las siguientes etapas: 1) iluminación, 2) opción por la acción mística. 3) separación de cuerpo-espíritu, y 4) poder mágico a través del mandala quien por su parte representa el cosmos […] Es Indudable que el paralelismo entre este manuscrito y los himnos del yamqui es más psicológico que doctrinarlo. De cualquier modo, orienta sobre la probable estructura que los amautas habían dado a su mística. (Kusch 1999, 82)

En *Psicología y alquimia*, Jung considera que estos dibujos expresan manifestaciones de procesos inconscientes que giran en torno a un centro al que se van acercando en un movimiento cíclico o espiral mediante "amplificaciones cada vez más claras y vastas" (Jung 2014, 40). En base al paralelismo señalado, podemos afirmar que Kusch tiene en mente la estructura mandálica a la hora de interpretar los himnos quechuas.

Con respecto a la ciudad sagrada de Cuzco Kusch plantea que posee, como centro neurálgico, el templo de Coricancha, del que parten diversos *ceques* o hileras de adoratorios o *huacas*. Éstos se agrupan de acuerdo con las cuatro regiones o *suyus* del imperio: el *Chinchaysuyu*, el *Collasuyu*, el *Antisuyu* y el *Contisuyu*. La disposición del imperio posee una estructura calendárica, basada en las épocas de siembra y de cosecha (Kusch 1999, 86). A su vez, menciona las casas o templos entre los *ceques* que el sol recorre cuando "bajaba a dormir", cumpliendo su ciclo anual (Kusch 1999, 87). En este sentido, considera que esta ciudad es un punto en donde el imperio se reencuentra con la divinidad, y en donde los súbditos que no participan de las doctrinas esotéricas obtienen reposo espiritual en los momentos de angustia, causados por la hambruna o alguna calamidad (Kusch 1999, 88). A partir de esta interpretación, afirma que el imperio inca también está organizado según la estructura mandálica, con sus cuatro zonas y su centro germinativo en la ciudad sagrada de Cuzco (Kusch 1999, 93). Por ende,

> Así, tomados en su totalidad, los cuatro *suyus* tienen una perfecta estructura mandálica o sagrada, con el Coricancha en el centro, a modo de revelación de Viracocha, y las divinidades autonomas hacia las cuatro zonas del mundo, pero siempre dentro del ovalo del valle. (Kusch 1999, 86)

Por otra parte, Kusch considera que el arte precolombino es mandálico en la medida en que posee una "marcada estructura circular" (Kusch 1999, 91); para sostener esto, retoma a Jeannine Auboyer en su trabajo sobre "Los frescos de la India", advirtiendo que "la mirada aísla un grupo, es conducida hacia su centro por algunas líneas maestras, luego se desplaza de nuevo hacia la periferia. […] Cada grupo se cierra hacia un centro, como los pétalos de una flor se repliegan sobre el cáliz" (Kusch 1999, 91-2).

El filósofo considera el arte precolombino como mandálico, porque mantiene un centro germinativo en donde se ubica el sujeto, sometido a un mundo en el que coexisten los opuestos y zonas de dispersión (Kusch 1999, 92). Kusch da como ejemplo la placa Echenique, que posee como centro germinativo a Viracocha, a lo cual se agrega como nariz un símbolo de autofecundación (o retomando una noción hinduista, un *lingam in yoni* (Kusch 1999, 43), amén de que en sus mejillas se encuentran los héroes gemelos, que se desdoblan hacia las zonas marginales, hasta abarcar todo el cosmos (Kusch 1999, 43-4).

A su vez, contrapone este arte al renacentista, en el cual se mantiene como estructura la proporción áurea, y en donde no hay una convergencia hacia un centro, sino más bien se da una disponibilidad de centros pasibles de ser incorporados, poniendo en evidencia la existencia de un sujeto que actúa como si no hubiera fuerzas antagónicas que lo sitien (Kusch 1999, 92).

Crítica al saber científico y retorno al saber religioso

Tal como vimos, Kusch piensa el saber que esboza en relación con lo místico, a lo religioso y a lo espiritual. De hecho, cuestiona la objetividad, considerando que la finalidad de ésta es permitir la salida de sí mismo para fijarse en el mundo exterior. Y advierte que la ciencia sólo le ha servido al hombre moderno para escabullirse de su interioridad, volviéndose duro y mecánico, relegando responsabilidades sobre los objetos, e iniciándose en un culto de lo exterior a costa de lo interior (Kusch 1999, 158-160).

Kusch afirma que, si el problema del *ser alguien* es que carece de vitalidad espiritual, esto sólo es remediable a partir de una "experiencia mesiánica" que surja desde "*los que están en el mero estar frente a la ira divina*" (Kusch 1999, 124). Por lo tanto, plantea la necesidad de un mito "*que responda exclusivamente a una intuición de lo americano y no a una intuición de lo europeo*" (Kusch 1999, 125). Si el problema de la objetividad estriba en que implica un culto a lo exterior a costa de lo interior, sólo cabe la posibilidad de redención a través de una especie de Biblia o escrito mesiánico que hable desde el punto de vista de la vida y no de la razón (Kusch 1999, 160).

Taoísmo en el principio de causalidad por germinación

Kusch apela a formas no científicas de saberes a la hora de definir el pensamiento amauta. En efecto, plantea que la doctrina amauta refleja una "solución natural frente a la ira divina"; es decir que "se da como mera naturaleza", y en este sentido, muestra en toda su estructura una "forma biológica del pensar", como si se moviera "*no por un principio de causalidad mecánica, sino de causalidad por germinación*" (Kusch 1999, 82-3). A su vez, advierte que uno de los aspectos fundamentales de la sabiduría de América es definir la realidad como un "animal monstruoso" sometido a las leyes de la vida: el nacimiento, la maduración y la muerte (Kusch 1999, 161). Según el filósofo, esto implica que no puede desmontarse por medio de criterios de causa y efecto: "*Todo es orgánico y debe crecer, y nada debe ser sustituido mecánicamente*" (Kusch 1999, 164). Según Kusch, ver la realidad desde este punto de vista vital, en el que todo es semilla y ha de convertirse en fruto, da lugar a la posibilidad de conciliar opuestos. Y, por lo tanto, considera que lo importante es, entonces, "el mero *estar* para el fruto", pues en definitiva somos "gérmenes biológicos" o "simples partículas" dentro de un "organismo monstruoso" (Kusch 1999, 163).

Ahora bien; observemos la intensión de Kusch por vincular el saber americano con la intuición taoísta que busca la conciliación de opuestos a partir de una exaltación de la naturaleza. Al hablar del principio de causalidad por germinación, cita la siguiente frase de Chuang Tse: "*Todas las cosas brotan de los gérmenes, y vuelven a ser gérmenes*" (Kusch 1999, 83). Según Wing-Tsit Chan (1965), tomando el *Tao* como fundamento de la totalidad, Chuang Tse elabora la doctrina de "igualdad de cosas" o "identidad de los contrarios": la separación es igual a la construcción, y viceversa, así como

el nacimiento viene de la muerte, y viceversa, pues todo proviene del *Tao* (Chan 1965, 90-1). Por otro lado, para Chaung Tse la realidad y el ser humano son un fluir permanente en el que todo está en una interminable sucesión de estados, no importa tanto el orden mecánico de los astros, pues la única certeza es que todo brota de los gérmenes, y vuelve a los gérmenes. Y como la vida pasa "como un caballo al galope", solo podemos ganar la paz dejando que la naturaleza siga su curso (Chan 1965, 94).

El estatismo de la cultura inca y la doctrina taoísta del «*wuwei*»

En base a su labor hermenéutica, Kusch define la cultura inca como una cultura estática. Según el filósofo, al encontrarse yecta en medio de fuerzas antagónicas, dicha cultura posee un margen de vida mínimo, lo cual supone un trasfondo angustioso que no puede resolverse con la acción, sino mediante la contemplación y una fuerte identificación con el ambiente.

A partir de esta caracterización, Kusch define la estructura ontológica del *estar aquí*, y la contrapone a la estructura propia de la cultura occidental, la del *ser alguien*, que en cambio es dinámica, en la medida en que su sujeto afecta al mundo; lo invade; lo modifica y agrede al querer crear uno nuevo, y así se enajena, a través de la acción y del crear hacia la pura exterioridad (Kusch 1999, 91).

Cuando Kusch considera que el inca, desde su centro germinativo, contempla el acaecer del mundo (raíz de su inacción o estatismo), observamos la influencia implícita en el pensamiento del filósofo de la doctrina del *wuwei* de Lao Tse. Vista generalmente como "inacción", esta doctrina es considerada por Wing-Tsit Chan como un modo natural de conducta, que consiste en tomar "todas las cosas en su estado natural"; como la vía de la espontaneidad, contrapuesta a "*la vía artificial, la vía de la astucia y la superficialidad moral*" (Chan 1965, 79). Lao Tse plantea que, siendo "el Tao, en su eternidad, no obra y nada deja sin hacer"; si aquel que gobierna se mantiene en esa regla, "*los diez mil seres evolucionarían espontáneamente*" (Lao Tse 1983, 119). A su vez pone en boca de la figura del santo, la idea de que "*yo nada hago, y el pueblo por sí mismo se desenvuelve; yo amo la calma, y el pueblo se rectifica; yo estoy desocupado, y el pueblo enriquece; yo nada ambiciono, y el pueblo por sí mismo vuelve a la autenticidad del tronco no trozado*"[1] (Lao Tse 1983, 134).

En un mismo sentido, Chuang Tse afirma que quienes son "rectos interiormente" son compañeros y seguidores de la naturaleza, y por lo tanto no quieren "ayudar al Cielo con el hombre"; no desean violar el Tao con el corazón humano (Kusch diría que lo falso es querer usurpar el poderío mágico de dios): "La felicidad perfecta y la preservación de la vida se alcanzarán por la espontaneidad" (Chan 1965, 92-3), de modo que la mente ha de estar tranquila, conviviendo con la naturaleza de las cosas.

«Asidad» budista en la estructura ontológica del «estar aquí»

Por último, hemos observado que, si bien Kusch aproxima el *estar aquí* al *Dasein* heideggeriano, o a la distinción entre realidad formal y entidad específica que realiza Duns Scoto con el concepto de *heceidad*, considera que es mejor vincular el *estar* con el concepto budista de *asidad* o "así-llegado" (Kusch 1999, 90). Kusch tampoco se explaya en este vínculo, pero podemos recurrir nuevamente a Junjiro Takakusu, quien plantea que "*asidad*", "*talidad*" o "matriz del así-llegado" son los únicos términos con los que puede expresarse lo indefinible último (Takakusu 1965, 137). *Asidad* significa el verdadero estado de las cosas en el universo, es la fuente del iluminado, así como la base de la iluminación. Así, este erudito budista destaca el carácter incondicionado de la *asidad*: "*Ver la verdadera naturaleza o verdadero estado de las cosas no significa encontrar una en muchas o una anterior a muchas, ni significa distinguir unidad y diversidad o lo estático de lo dinámico. El verdadero estado o verdadera realidad es el estado sin ninguna característica específica*" (Takakusu 1965, 142-3).

---

[1] Carmelo Elorduy, sinólogo español, traductor y comentarista del *Tao Te Ching*, plantea que el "tronco no trozado" es el símbolo de la unidad del *Tao*. Contiene en sí, virtual y armoniosamente, todas las perfecciones, aun las opuestas y contradictorias (Lao Tse 1983, 119).

De modo que la realidad como *asidad* es un estado en el que no hay ninguna sustancia ni ninguna naturaleza específica. A partir de esta profundización, es posible repensar la mención que Kusch realiza de los *huancaquilli*, ascetas a los que Manco Capac les indica la tarea del ayuno para encontrar el saber de Viracocha (Kusch 1999, 75). Dicho saber implica la búsqueda de un orden, pero de modo cíclico y calendárico, lo cual lo hace estar impregnado de vitalidad. Tales ascetas buscan una fusión con lo divino a través de la "fuga del espacio y del tiempo", para lo cual es necesario el ayuno, pues sólo así pueden evitar la "gravidez" del mundo" (Kusch 1999, 88). Todo esto da cuenta, según Kusch, de un estar contemplativo en equilibrio con el paisaje. En base a la comparación, consideramos que la estructura ontológica del *estar* implica un estado contemplativo en vínculo con el espacio circundante y con lo indefinido de la realidad, a través de la fuga del espacio y del tiempo, estado que podría definirse como de iluminación.

Discusión

Observamos una contradicción entre los conceptos elegidos por Kusch. Al pensar la causalidad por germinación, en la doctrina amauta, retoma la conciliación de opuestos del taoísmo. Sin embargo, el filósofo también vincula el estado contemplativo del *estar* con la *asidad* budista, la cual antes que una conciliación de opuestos implica un estado libertad perfecta sin condición específica alguna. Consideramos que, para pensar una sabiduría americana, busca acercarla a pensamientos no occidentales, pero ha incurrido en lo que planteamos al presentar la categoría "Oriente" desde la perspectiva de Said. Es decir, al apelar a diversas tradiciones orientales, niega u omite algunas diferencias y especificidades.

Por otra parte, adherimos a la crítica realizada por Mailhe (2022), quien plantea que, a pesar de que Kusch legitima el polo negado por el binarismo hegemónico "civilización" vs. "barbarie", el filósofo conserva algunos límites y contradicciones, porque no desarma las dicotomías heredadas, y apela a categorías abstractas "en una lectura transhistórica" que antepone las "dicotomías culturales a las tensiones de clase" (Mailhe 2022, 313). En este sentido, consideramos que el filósofo apela a categorías "orientales" desde una mirada esencialista que hoy puede ser criticada retomando la perspectiva saideana.

A su vez, compartimos la crítica que realizan Mailhe (2022) y Rivara (2016) cuando plantean que Kusch lleva a cabo una extrapolación de lo indígena andino, identificándolo con lo originario americano (Rivara 2016, 29). De modo que prolonga una larga tradición de discursos letrados que privilegian el NOA, dejando al margen otras áreas culturales –como la Patagonia o el Gran Chaco–, en las cuales las culturas indígenas también tienen una gravitación significativa (Mailhe 2022, 299-300). En este sentido, observamos que Kusch tiende a idealizar la cultura incaica, definiéndola desde la actitud contemplativa, paradigmática de la estructura ontológica del estar, y contrapuesta al afán de conquista propio de la tradición occidental. Y, en la medida en que efectúa dicha idealización, deja oculto que las bases del imperio inca estaban en el control directo de —según Raúl Mandrini— grandes dominios territoriales a través de la conquista; la presencia de ejércitos permanentes; la elaboración de caminos y programas de construcción; la movilización de enormes contingentes de mano de obra; y en la incorporación de los pueblos sometidos a la cultura del poder dominante, especialmente mediante el uso de una lengua común (Mandrini 2013, 239-40).

A pesar de lo dicho, sigue siendo significativo el esfuerzo realizado por Kusch por acercar tradiciones marginadas dentro del pensamiento occidental, con la intención de generar un pensamiento propio y de "*subrayar la complejidad filosófica del pensamiento indígena*" (Mailhe 2022, 314).

Para finalizar, quisiéramos señalar que varios de los puntos tratados –y que consideramos parte del pensamiento kuscheano– podrían ser enriquecidos y tematizados mejor si hubiéramos tenido en cuenta la "recepción productiva" de Heidegger (Rogna 2013, 200-1), por parte del filósofo argentino. Pero el motivo de este trabajo es resaltar la distancia que marca Kusch entre América y Occidente, y

la cercanía con Oriente. Todavía falta preguntarnos por qué no se ha trabajado esta vertiente oriental en el pensamiento kuscheano; por qué tendemos a pensar y analizar su obra desde las filosofías occidentales y hegemónicas… ¿Acaso esto no opaca la posibilidad de considerar otras filosofías para comprender nuestro estar aquí? ¿Acaso eso no sería mantener aquella actitud unilateral criticada por Kusch?...

Referencias

Albarracín, María. 2019. «La posibilidad de una ontología desde y para América en Kusch: entre el ser y el estar». Tesis de grado. Universidad Nacional del Sur. https://repositoriodigital.uns.edu.ar/handle/123456789/4614

Bergel, Martín. 2015. *El oriente desplazado*, Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Butierrez, Luis. 2017. «Identidad personal, opseidad, alteridad y lenguaje en la obra de M. Heidegger». Tesis de posgrado. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1484/te.1484.pdf

Cepeda, Juan. 2017. «La ontología de R. Kusch. Mandala ontológico de la filosofía latino-americana». Tesis de posgrado. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Santo Tomás. https://repository.usta.edu.co/handle/11634/17186

Chan, Wing-Tsit. 1965 [1944]. «Historia de la filosofía china». En *Filosofía del Oriente*, editado por Charles A. Moore, traducido por Jorge Hernández Campos y Jorge Portilla, 64-122. México: Fondo de Cultura Económica.

Gasquet, Axel. 2015. *El llamado de Oriente. Historia cultural del orientalismo argentino (1900-1950)*, Buenos Aires: EUDEBA.

González, Marcelo y Luciano Maddonni. 2019. «Algunos hitos en la recepción/relectura de Rodolfo Kusch (1980-2017)». *Cuadernos del CEL* 4, n.º 7, 210-46. http://www.celcuadernos.com.ar/upload/pdf/Filo%20Lib.%205%20Gonz%C3%A1lez%20y%20Maddonni.pdf

Haber, Abraham. 1989. «Reflexiones sobre el estar en la filosofía de Rodolfo Kusch». En *Kusch y el pensar desde América*, editado por Eduardo A. Azcuy, 45-51. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.

Hortegano, Romina. 2022. «Razón seminal y giro decolonial: la huella del ser y la seminalidad. Consideraciones a partir de Rodolfo Kusch». En *Sentipensares sobre interculturalidad en Nuestra América. Apuntes desde la antropología filosófica de R. Kusch*, coordinado por Mónica Fernández Braga, Víctor del Carmen Avendaño Porras y Jaime Torres Mirada, 197-232. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

Jung, Carl y Richard Wilhelm. 2014 [1931]. *El secreto de la flor de oro*. Buenos Aires: Paidós.

Jung, Carl. 2014 [1943]. *Psicología y alquimia*. Buenos Aires: Editorial Santiago Rueda.

Kusch, Rodolfo. 1999 [1962]. *América profunda*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Lao-Tse. 1983. *Tao Te Ching*. Buenos Aires: Ediciones Orbis.

Mailhe, Alejandra. 2020. «Vanguardias estéticas y epistemologías enraizadas en lo popular». *Intersticios de la política y la cultura* 9, n.º 18: 153-82. https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.13457/pr.13457.pdf

Mandrini, Raúl. 2013. *América aborigen: De los primeros pobladores a la invasión europea*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Mareque, Enrique. 1989. «Líneas fundamentales del pensamiento de Rodolfo Kusch». En *Kusch y el pensar desde América*, editado por Eduardo A. Azcuy, 53-71. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.

Maturo, Graciela. 1989. «Rodolfo Kusch y la flor de oro. Aproximación al sentido religioso de un pensador americano». En *Kusch y el pensar desde América*, editado por Eduardo A. Azcuy, 77-91. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.

Maturo, Graciela. 2008. «Rodolfo Kusch: La búsqueda del sí mismo a través del encuentro con el otro». *Revista Teología* 45, n.º 95: 133-42.

Matuschka, Daniel. 1985. «Exposición y crítica del concepto de "estar" en Rodolfo Kusch». *Anuario de filosofía argentina y americana*, 2: 137-60.

Matuschka, Daniel. 1993. «Nuevas consideraciones en torno al concepto de "estar" en R. G. Kusch». *Anuario de filosofía argentina y americana* 10: 111-39.

Pérez, Alberto J. 2010. «Rodolfo Kusch y su crítica a la razón occidental». *Mitológicas* 25: 27-38.

Rivara, Lautaro. 2016. «Rodolfo Kusch: Tesis para la descolonización». Tesis de licenciatura en Sociología. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1297/te.1297.pdf

Rogna, Juan. 2013. «La filosofía antropológica americana de Rodolfo Kusch como alternativa real frente al mandato cultural de la tecnocracia». *Nuevo Itinerario. Revista Digital de Filosofía* 8, n.º 8: 197-209. https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/82504

Ruvituso, Clara. 2015. *Diálogos existenciales. La filosofía alemana en la Argentina peronista (1946-1955)*. Buenos Aires: Iberoamericana.

Sada, Gabriel. 1999. «El concepto de estar de Rodolfo Kusch en las tradiciones de la filosofía». *Boletín de Filosofía* 19, n.º 37: 3-15. http://bibliotecafepai.fepai.org.ar/Boletines/Filosofia/A19N37_1999.pdf

Said, Edward 1990 [1978]. *Orientalismo*. Madrid: Libertarias/Prodhufi.

Scannone, Juan Carlos. 1989. «El horizonte tridimensional del pensar filosófica latinoamericano». En *Kusch y el pensar desde América*, editado por Eduardo A. Azcuy, 73-6. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.

Steffen, Guillermo. 1989. «Una psicología válida para los sudamericanos fundamentada sobre el pensamiento filosófico de Rodolfo Kusch». En *Kusch y el pensar desde América*, editado por Eduardo A. Azcuy, 119-37. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.

Takakusu, Junjiro. 1965[1944]. «El budismo como filosofía de 'Asidad'». En *Filosofía del Oriente*, editado por Charles A. Moore, traducido por Jorge Hernández Campos y Jorge Portilla, 123-71. México: Fondo de Cultura Económica.